

С.В. ДЬУОН-ДЬАНГХАЙ

магистр истории и религиоведения,
ассистент кафедры философии СВФУ им. М.К. Аммосова,
Россия, г. Якутск

ВЛИЯНИЕ СУФИЗМА НА СОЗДАНИЕ ИСТОРИЧЕСКОГО ПАМЯТНИКА «КУТАДГУ БИЛИГ» Ю. БАЛАСАГУНСКОГО

В статье рассматривается влияние традиции суфизма на создание и содержание труда Юсуфа Баласагунского «Кутадгу Билиг», которое представляет собой первое большое сочинение классической тюркоязычной литературы в истории Центральной Азии. Отмечается, что Юсуф Баласагунский в своем сочинении затрагивает типические аспекты суфизма, которые разделялись многими богословами-суфиями. Подчеркивается, что в сочинении можно обнаружить общие для арабо-персидской и суфийской мистической метафоричности образы. Акцентируется внимание на то, что Юсуф Баласагунский мог в использованных образах приводить идеи суфизма не столько как религиозную парадигму, сколько олицетворение духовного мира народа.

Ключевые слова: Баласагунский, книга, тюрки, ислам, мусульмане, суфизм.

Произведение, ставшее историческим памятником «Кутадгу Билиг» было написано в 1069-70 гг. караханидским поэтом Юсуфом из города Баласагун, который располагался в западной части государства Караханидов, на территории Семиречья, в Чуйской долине, западнее современного города Токмак (Киргизия). Автор «Кутадгу Билиг» сообщает о себе, что ему больше 50 лет, и описывает себя как мужа воздержного и благочестивого, знатного и искусного в речах, мудрого и почитаемого людьми. За написание «Кутадгу Билиг» Юсуф Баласагунский получил титул хасс-хаджиба (Хасс-хаджиб – должность министра при дворе караханидского кагана) от правителя Караханидского государства [4. С. 7-11]. Сам Баласагунский отмечает, что завершил написание «Кутадгу Билиг» в Кашгаре, где и преподнес книгу в дар кагану Караханидского государства.

В основе сочинения Юсуфа Баласагунского лежит описание идеального правителя и его окружения. В начале сочинения приводятся восхваления

Богу и пророку Мухаммаду, а далее идет речь о достоинствах четырех праведных халифов и восхваление хана Табгач-Богра-Карахана, которому и была преподнесена в дар данная книга. «Кутадгу Билиг» следует нормам арабо-персидской теории рифмы, поэтических фигур и теории метров (аруза), сформулированных арабским филологом Халилем ибн Ахмадом в VIII в. [13. С. 77]. «Кутадгу Билиг» написан в жанре месневи и включает более двухсот четверостиший по типу рубаи. Три заключительные главы в нем написаны как касыды. «Кутадгу Билиг» включает несколько жанров арабо-персидской поэтики, насчитывая в общей сложности 6645 бейтов в основной части и 77 – в предисловии.

Таким образом, появление во второй половине XI в. на территории Восточного караханидского каганата первого литературного памятника на тюркском языке было связано с влиянием арабо-персидской литературной традиции. Язык, на котором написано произведение «Кутадгу Билиг», является караханидско-уйгурским (или по-другому, бограханским, хаканским, кашгарским) литературным языком, который сформировался на территории государства Караханидов на базе древнеуйгурского литературного языка [17. С. 80-90].

«Кутадгу Билиг» был создан в период утверждения ислама в качестве господствующей и набирающей силу религии в государстве Караханидов. Сочинение отображает мышление автора в категориях исламской мировоззренческой системы и знакомство автора с кораническими сюжетами.

С включением интересующих нас культурно-географических территорий в состав Арабского Халифата наряду с исламизацией происходят также и существенные трансформации в области языка литературы и науки, в сфере государственных канцелярий [8. С. 2018].

Баласагунский в своем сочинении поднимает актуальные темы для своего времени, в частности, затрагивает вопросы, связанные с правовыми нормами и нравственными правилами с точки зрения ислама. При этом памятник «Кутадгу Билиг» свидетельствует о знании и использовании автором образов, которые распространены в метафорике суфизма, а также в арабско-персидской литературной традиции. Итак, можно утверждать, что сочинение Юсуфа Баласагунского отображает знакомство тюрков с традицией суфизма.

Как известно, проблема роли суфизма в распространении ислама в Центральной Азии среди тюрков в период средневековья до сих пор остается в науке дискуссионной. Первым российским исследователем, затронувшим тему причин распространения ислама в тюркских государствах Центральной Азии, был выдающийся востоковед и тюрколог В.В. Бартольд, который в 1927 г. на лекциях по истории тюркских народов в Стамбульском университете высказал идею, что основная причина обращения тюрков в ислам заключалась в их желании присоединиться к мусульманскому

культурному миру [5. С. 88]. Ислам проникал к тюркам через согдийских и хорезмийских купцов, миссионеров. Знакомясь с жизнью мусульманских купцов, тюрки начинали испытывать нарастающий интерес к мусульманской культуре. Проповеди же мусульманских миссионеров о посмертных мучениях накладывали на тюрков, веривших в существование загробной жизни, неизгладимое впечатление.

Придя к власти Мавераннахре в 893 г., Саманиды завоевали и подвергли насильственной исламизации тюркский город Тараз (а юго-востоке Казахстана), в этот же период идет мирная колонизация степи. В нижнем течении Сырдарьи возникли мусульманские города, такие как Дженд, Хувара, «Новое поселение» (араб. ал-Карьят ал-Хадиса, перс. Дих-и нав) и др., находившиеся под властью тюрков-огузов, ставшие торговыми центрами.

К суфизму как одному из путей и причин распространения ислама обратилась уже в рамках советской науки в 1960-е гг. востоковед и этнограф О.А. Сухарева, которая высказала мнение, что успех суфизма в исламизации тюрков объяснялся его синкретическим характером, и его близостью к доисламским верованиям народов Центральной Азии, затронув дискуссионный в среде религиоведов вопрос о корнях суфизма. По мнению О.А. Сухаревой, синкретизм суфизма состоит в наличии в нем, наряду с обрядами и вероисповедальными положениями «ортодоксального ислама», преобразованных элементов «древних культов, идей и обрядов» [15. С. 48]. Именно это и позволило суфизму быстро распространиться среди самых различных слоев населения, что способствовало исламизации тюрков. В среде образованного населения суфизм приобретал характер утонченного литературно-философского течения, в котором пережитки древних верований включались в систему поэтических образов. В среде же кочевников суфизм проникал в систему шаманистских верований.

Впоследствии изложенную идею подхватили другие историки, которые обсуждали вклад суфизма и суфийских миссионеров в распространение ислама среди тюрков [3. С. 182; 7. С. 78; 11. С. 65; 14. С. 73]. Однако нельзя не отметить, что означенная роль суфизма вполне квалифицированно ставилась под сомнение [9. С. 85], в связи с чем тема суфизма как фактора в исламизации тюрков остается спорной до сих пор. Автор памятника «Кутадгу Билиг» в своем сочинении затрагивает типические аспекты суфизма, которые разделялись многими богословами-суфиями. Так, например, в «Кутадгу Билиг» известным востоковедом Е.Э. Бертельсом было обнаружено заимствование нравоучительных рассуждений о нежелательности вступления суфием в брак суфийского мистика Ибрахима ибн Адхама (ум. 776-777 гг.), легенды о котором были распространены в среде тюрков и изложены в «Сказании об Ибрахиме ибн Адхаме» («Кысса-йи Ибрахим ибн Адхам») [6. С. 181-182].

В «Кутадгу Билиг» описан аскетический образ жизни одного из персонажей – Одгурмышы, который является дервишем. Суфийский отшельник ведет рассказ о сущности и пороках мира, дает достаточно подробное описание своего образа жизни, обсуждает с другим персонажем различные вопросы этического характера. Из содержания памятника можно заключить, что описанный в сочинении дервиш следует предписаниям Корана, находится в отрешении и в удалении от всего мирского, избегает каких-либо отношений со светскими властями, проповедует культ бедности и охвачен эсхатологическими настроениями.

В «Кутадгу Билиг» дервиш видит смысл и цель жизни человека в возвращении к трансцендентному источнику – Богу. Бог представлен как Единый и Единственный Творец мира и человека, первопричина и единственный источник подлинной и вечной реальности и истины. Бог является источником света, который можно выдержать и увидеть только духовным зрением. Данный свет является светом Божественной любви [4. С. 241].

Автор памятника использует при описании взаимоотношений между Богом и человеком распространенное в арабо-персидской поэзии и суфизме уподобление взаимоотношений между суфийским мистиком и Богом любовным взаимоотношениям между влюбленными:

Он первый меня возжелал, возлюбил,
Дарю ему ныне ответный я пыл.
От века и вечно желанный ему,
Теперь я стремлюсь лишь к нему одному.
И как же, скажи, не любить мне творца,
И как не искать его в поте лица? [4. С. 42, 300, 363]

Суфийская метафора любовных взаимоотношений между мистиком и Богом описана была в трактате «Кашф ал-махджуб» («Раскрытие скрытого за завесой») ‘Али ибн ‘Усман аль-Худжвири (ум. между 1072 и 1076 гг.), который писал о том, что любовь человека к Богу представляет собой свойство, проявляющееся в сердце верующего в форме благоговения и почитания, и потому, верующий стремится угодить своей Возлюбленной, желание видеть Ее лишает его покоя, он не может быть ни с кем, кроме Нее, и потому усиленно практикует зикр (поминание), предавая забвению все иное [2. С. 308].

В «Кутадгу Билиг» любовь к Богу требует очищения души дервиша от стремления к соблазнам [4. С. 364] и подразумевает «стирание» свойств любящего, его отрешение от собственных атрибутов, принятие им сущности Возлюбленной и полное растворение в божественном бытии. Суфийский поэт Абу Йазид (ум. 874 г.) заявлял: «Я отринул себя подобно тому, как змея сбрасывает свою кожу, затем я посмотрел и увидел! Я есть Он» [1. С. 198]. Позднее данная концепция была изложена Абу Хамидом

ал-Газали (1058-1111), который пишет: «В этом случае он не будет хотеть никакой доли, кроме как в Аллахе, никакого стремления, кроме как встретиться с Ним, и другого счастья, кроме как быть близким к Нему. Даже если ему будет предложен рай со всем присущим ему счастьем, это стремление не повернется к нему, также как и миры [небесный и земной] не будут радовать его, а лишь Господь, присутствующий в этих мирах [1. С. 84-85]. В данном случае влюбленный как будто бы отождествляется с тем, кого он любит, а тот, кого он любит, становится как будто бы им. Данный сюжет говорит о зеркальной природе человека, основным свойством, которой является принятие и отображение божественного образа, проявление сущности Бога, поскольку Бог желает явить Себя через человека [17. С. 74-78].

В «Кутадгу Билиг» также присутствует мотив любовных взаимоотношений в описании отношений между человеком и миром множественных вещей, уподобление человека и мира возлюбленным. Однако, если любовь Бога к человеку является подлинной, то любовь мира к человеку по своей сущности не в состоянии быть таковой. Земной мир уподобляется «невесте», «красавице» с весьма вздорным характером, которая сначала соблазняет человека, завлекает в свои сети, а затем, пресытившись любовью человека, отворачивается от него и убегает:

Прикрасившись, манит он, словно любя,
А сердце отдашь – он обманет тебя [4. С. 394].

Мир множественных вещей автор также сравнивает, с одной стороны, с гнездом скорпионов и змей, колючим терновником, отравным сосудом [4. С. 474], сном [4. С. 47, 125], темницей [4. С. 243, 273], лицемерным хитрецом [4. С. 394], лукавым и жестоким злодеем [4. С. 366], тенью и призраком [4. С. 361]. С другой стороны, мир сравнивается с путем и кратким привалом, стоянкой и данным на миг приютом [4. С. 390]. Данные метафоры также характерны для суфизма. Жизнь представляется в достаточно непривычном для тюркского мировосприятия образе поля или пашни, где каждый по истечении срока пожинает свои плоды [4. С. 129]. В свою очередь тело человека и его нафс (животная душа) выступают в качестве преграды, помехи и врага на пути к Богу [4. С. 137, 278].

Суть данного мира – пустота, а соблазны и земное блаженство – лишь тени. Достичь вечного покоя в земном мире человеку невозможно: счастье в этом мире обладает переменчивым характером. В этой связи можно вспомнить коранические аяты, в которых земной мир и жизнь уподобляются игре: «Знайте, что жизнь ближайшая – забава и игра, и красование и похвальба среди вас, и состязание во множестве имущества и детей, наподобие дождя, растение от которого приводит в восторг неверных; потом оно увядает, а ты видишь его пожелтевшим, потом бывает оно соломой,

а в последней – сильное наказание – и прощение от Аллаха, и благоволение, а жизнь ближняя – только пользование обманчивое!» [10. С. 447].

Влюбленность, которую человек испытывает по отношению к миру, не позволяет ему беспристрастно взглянуть на то, что представляет по своей природе земной мир. Любовь к миру как бы застилает глаза человека, не позволяя ему ясно смотреть на мир:

Пленил этот мир тебя очень глубоко,
За благо ты чтишь проявления порока.
И дива в том нет, – поговорка гласит:
«В любимом любой недостаток – не в стыд».
Пленен этим миром ты, все недостатки
Тебе в нем, о доблестный, милы и сладки.
Внемли, что влюбленный про то говорил:
«Кто мил, в нем и каждый изъян будет мил».
Вот признак любви, о достойный: дурное
В любимом и то не считают виною.
Ты любишь сей мир – вот тому верный знак:
Пороки его для тебя – лучше благ» [4. С. 273].

В «Кутадгу Билиг» можно также обнаружить распространенную и развитую впоследствии в суфизме метафору человека как зеркала. В «Кутадгу Билиг» люди могут выступать по отношению друг к другу в качестве зеркал. Это означает, что человек имеет возможность видеть в другом человеке свой образ:

Кому сердце верит, тот – словно зеркало,
Взгляни на него – твоя суть в нем предстала.
Муж добрый – зеркало для видящих взоров:
Исправь, приглядевшись, и нрав свой и норов!.. [4. С. 418].

Впоследствии данная концепция человека как зеркала была разработана и раскрыта Ибн ал-‘Араби, Махмудом Шабистари [16. С. 63]. Данная концепция описывала мир как бесконечную последовательность зеркал, которые по-разному отражают мир, человека и Бога. В рамках данной концепции мир выступает как зеркало, человек выступает как зеркало, Бог выступает как зеркало. Целью всего этого множества зеркал является отражение абсолютного Бытия Бога во всей полноте. В каждом существе можно наблюдать отражение Бога. В мире множественных вещей, как в мире теней можно наблюдать отблески этого отражения. В «Кутадгу Билиг» данная концепция изложена не в столь развитом виде: лишь в одном месте памятника можно обнаружить данную метафору человека как зеркала и людей как зеркал по отношению друг к другу.

Путь и смерть дервиша описывается метафорой восхождения по лестнице:

Высокую лестницу, брат, видел я,
И это, толкую я, – знак бытия.
Всю лестницу доверху я одолел,
То значит – пришел моей жизни предел [4. С. 450].

В «Кутадгу Билиг» в данном месте используется излюбленный в суфизме образ достижения высшей ступени лестницы как достижения высшей святости и испытания блаженства от лицемерия источника Вечной Истины и Света – Бога [12. С. 259].

Таким образом, в сочинении «Кутадгу Билиг» можно обнаружить образы, которые распространены в метафорике суфизма и в арабско-персидской литературной традиции. Автор памятника был глубоко знаком с традицией суфизма. Однако, следует отметить, что автор, будучи знатоком арабско-персидской литературной традиции, мог в приведенных образах приводить идеи суфизма не столько как религиозную парадигму, сколько как олицетворение духовного мира народа.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК:

1. *Абӯ Хāмид аль-Газāли*. 99 прекрасных имен Аллāха. СПб.: Изд-во «ДИЛЯ», 2014.
2. *Али ибн Усман аль-Худжвири*. Раскрытие скрытого за завесой. Старейший персидский трактат по суфизму / пер. с англ. А. Орловой. М.: «Единство», 2004.
3. *Байпаков К.М.* Средневековая городская культура Южного Казахстана и Семиречья (VI – начало XIII в.). Алма-Ата: Наука, 1986.
4. *Баласагунский Ю.* Благодатное знание / пер. С.Н. Иванов. М.: Изд-во «Наука», 1983.
5. *Бартольд В.В.* Тюрки: двенадцать лекций по истории тюркских народов Средней Азии. М.: Ломоносовъ, 2016.
6. *Бертельс Е.Э.* Изречение Ибрахима ибн Адхама в поэме «Кутадгу-билик» // Избранные труды: суфизм и суфийская литература. М.: Наука, 1965.
7. *Демидов С.М.* История религиозных верований народов Туркменистана. А.: Ылым, 1990.
8. *Дьуон-Дьангхай С.В., Сыздыкова Ж.С.* Вопросы национальных и федеративных отношений. 2021. Том 11. Выпуск 7 (76).
9. *Кляшторный С.Г.* Эпоха «Кутадгу Билиг» // Советская тюркология. 1970. № 4.

10. Коран / пер. с араб. акад. И.Ю. Крачковского. Предисл. к изд. 1986 г. П. Грязневича; пред. к изд. 1963 г. В. Беляева, П. Грязневича. М.: СП ИКПА, 1990.
11. Петраш Ю.Г. Тень средневековья. Алма-Ата: Казахстан, 1981.
12. Сурдар Акбар Али Шах. Основные принципы суфизма // Суфии – мысль и действие / пер. Юлиана Аранова. М.: Эннеагон, 2010.
13. Стеблева И.В. Тюркская поэтика: этапы развития: VIII-XX в. М.: Вост. лит., 2012.
14. Султангалиева А.К. Ислам в Казахстане // Восток. Афро-азиатские общества: история и современность. 1994. № 3.
15. Сухарева О.А. Ислам в Узбекистане. Т.: Изд-во АН УзССР, 1960.
16. Тенишев Э.Р. Языки древне- и среднетюркских письменных памятников в функциональном аспекте // Вопросы языкознания. 1979. № 2.
17. Шукуров Р.М. Оптический образ совершенной красоты // Суфизм в Иране и Центральной Азии. Алматы, 2007.

S.V. DUON-DANGKHAI

*Master of History and Religious Studies,
Assistant of the Department of Philosophy,
M.K. Ammosov North-Eastern Federal University,
Yakutsk, Russia*

INFLUENCE OF SUFISM ON THE MONUMENT «KUTADGU BILIG» BY YUSUF BALASAGUNI

The article considers the influence of Sufism on the ethical and didactic monument «Kutadgu Bilig» by Yusuf Balasaguni – the first great work of classical Turkic poetry in the Central Asia history. It is noted that Yusuf Balasaguni touches upon the typical aspects of Sufism, which were shared by Sufi theologians. It is emphasized that in the «Kutadgu Bilig» there are images common to Arab-Persian and Sufi mystical metaphors. At the same time, the author of the article notes that Yusuf Balasaguni could bring the ideas of Sufism not as a religious paradigm, but as an aesthetic paradigm within poetry.

Key words: *Yusuf Balasaguni, book, Turks, Islam, Muslims, Sufism.*